

TUSSAY ÁKOS

Imitatio regis christi

A Normann Anonymus krisztocentrikus királyideálja és forrásai

Mint az köztudott, a kora középkortól az újkorig a politikai gondolkodás homlokterében a kormányzati hatalom mibenlétének és a két krisztusi vikárius egymáshoz való viszonyának leírása állt.^[1] Ha nem is ez volt az egyedüli, de mindenképp az egyik központi kérdése éppúgy az investitúraharcnak, mint a John Wyclif és később Husz János nevéhez köthető késő középkori egyházreformnak, illetve természetesen magának a reformációnak is. Dolgozatomban e kérdéskört az investitúraharc kontextusában, a krisztocentrikus királyideál eszméjén keresztül kívánom megvizsgálni, e kor meghatározó antigregoriánus teoretikusának, az ún. Normann Anonymusnak^[2] az eszmerendszerében. Noha az Anonymus által leírt uralkodói Krisztus-követés (*khristomimészis*) későbbi gondolkodókra gyakorolt közvetlen hatása minden kétséget kizáróan nem bizonyítható, a wyclif-i és a tudor-kori reform lényegének megértése szempontjából jelentősége mégis megkérdőjelezhetetlen.

A krisztocentrikus királyideál a politikai hatalom gyakorlásának azon teokratikus igazolása, ahol az uralkodónak egyfajta speciális liturgikus jelentőséget tulajdonítva, bizonyos értelemben a papsághoz számítjuk és e sajátos értelemben vett királyi hivatalánál fogva analógiát tételezünk a tisztség betöltője és Krisztus között. E megközelítés szerint tehát nem

[1] Szent I. Geláz pápa 494-ben a következőképp szól levelében I. Anasztasziosz bizánci császárhoz: „Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas.” (Szent I. Geláz: *Ep.* 12, 2. Thiel, 1868, 350–351.)

[2] A Normann Anonymus kilétét illetően ugyan teljes bizonyossággal nem állíthatjuk, hogy személye azonos a roueni érsekkal, Guillaume Bonne-Âme-mal (†1110), mindemellett számos szövegszerű bizonyíték valószínűvé teszi, hogy a traktátusok feltehetőleg az ő hivatali idejéből származnak, továbbá bizonyos traktátusok – elsősorban a J 4-re (*Quod Rothomagensis ecclesia non est subiecta Romanae*) és J 28-ra (*De Romano Pontifice*) gondolva – tárgyakat tekintve kifejezetten is foglalkoznak Guillaume Bonne-Âme érseki hivatalának felfüggesztésével, illetve általában a pápai primátus kérdésével. (Vö. Williams, 2008, 102–127.; Nineham, 1967, 308–309.) Érdemes megemlíteni, hogy Kennerly M. Woody a fentiektől eltérően későbbre datálja a traktátusok keletkezését, az Anonymus kilétét illetően pedig vitatja Williams megállapításait, s helyette inkább az érseki székhelyen Bonne-Âme-ot követő Geoffroi le Breton, vagy Albertus Eloquens szerzősége mellett érvel. (Woody, 1973, 273–288.)

csupán arról van szó, hogy az uralkodó hatalmának legitimitását közvetlenül az isteni akaratból származtatja – s mint ilyen, Isten földi helytartójaként (*vicarius Dei*), egy specifikus normatív keretben, az Ő hatalmát gyakorolja^[3] –, hanem, ezt kiegészítendő, ugyancsak megjelenik a mediáció, az uralkodói közvetítés gondolata is, amelynek értelmében a hatalom letéteményesét mint egy különleges közvetítőt, Krisztus-követőt (*khristomimétész*) kell felfognunk.^[4] Mielőtt azonban rátérnék az Anonymus vonatkozó nézeteinek tárgyalására, szükségesnek tartom e király-ideál eszmei forrásainak vázlatos feltárását. Jelen elemzés nagyban támaszkodik ugyanis az uralkodói *khristomimészis* gondolatának eszmetörténetére, mivel Kantorowicz-cal egyetértve^[5] úgy gondolom, hogy reális kapcsolat tételezhető a császárkorban és a patrisztikában neoplatonikus alapokon elgondolt mimétikus uralkodói ideál és a Normann Anonymus krisztocentrikus megközelítése között.

Előjáróban fontosnak tartom megjegyezni, hogy e források vizsgálata során mindvégig szem előtt kell tartanunk a középkori politikai gondolkodás teleologikus voltát, illetve a középkori világkép inherens normativitását. A tag értelemben vett egyház az egész részeként osztozik a kozmikus normativitásban, s következésképpen a királyi kormányzat, mely hivatalként (*officium*) e közösség szolgálatában a közjó előmozdítására rendeltetett, ugyancsak kizárólag e normatív keretben és specifikus finalitásában értelmezhető.^[6] E fogalmi rendszerben az uralkodó legfőbb feladata a harmónia fenntartása, azáltal, hogy törvényeit és így uralmát összhangba hozza a kozmikus rend immanens normáival, mely által biztosítottá válik a gondjára bízott közösség megfelelő működése. E rendező tevékenység, vagyis a sajátos értelemben vett uralkodói közvetítés az, ami az Anonymusnál olvasható krisztocentrikus királyideál gerincét alkotja, s ez az a tézis, melynek legalább vázlatos eszmetörténetét végig kell tekintenünk, mielőtt rátérnék e *khristomimétész* királyideál tárgyalására.

Az így felfogott uralkodói közvetítés valódi jelentősége természetesen csak a sajátos középkori világképre való tekintettel értelmezhető. Eszerint, az általunk vizsgált gondolkodók, a neoplatonikus filozófia szellemi hagyományának köszönhetően, a kozmoszt egy olyan hierarchikus rendként képzeltek el, mely egyrészt immanens normativitással rendelkezik, s ily módon a hierarchiában feljebb elhelyezkedő szférák normatív mintával szolgálva meghatározzák az alsóbb szintek működését;^[7] másrészt pedig, mint ami olyan önmagukban is vizsgálható alegységekre osztható, melyek a közös princípiumok folytán analóg viszonyban állnak egymással és a kozmosszal mint totalitással.^[8] Ez utóbbi tétel értelmében a mikrokozmosz, az emberi szféra felfogható volt úgy, mint

[3] Canning, 1996, 18–19.

[4] Kantorowicz, 1997, 46–47.

[5] Kantorowicz, 1952, 253–277.

[6] Canning, 1996, 53., 65.

[7] A *scala naturae* eszmetörténetét lásd Lovejoy, 1936.

[8] Centrone, 2008, 570.; Taylor, 1960, 442.

amely belső normativitásában az univerzum, a makrokozmosz rendjét hivatott követni, mint annak analogonja.^[9] Hogy az érzékelhető földi világ pusztá *eikón*, a transzcendens ideál földi tükörképe, alapjaiban platonikus gondolat,^[10] mely olyan neoplatonikus művek közvetítése által talált utat a középkori politikai diskurzusba, mint a Pszeudo-Dionüszioszként ismert szerző *De coelesti hierarchiája* és *De ecclesiastica hierarchiája*, vagy Calcidius *Timaios* kommentárja.^[11] Az imént vázolt analógiából következett továbbá, hogy nem csupán az evilági és a mennyei királyság, hanem ezek kormányzata is analóg; vagyis a király a földön Isten helytartója, *deus terrenus*.^[12] És pontosan ez a különleges uralkodói *dignitas*, a sajátos *imago Christi* tette lehetővé, hogy az uralkodó a kegyelem által (*per gratiam*) krisztussá válva közvetítsen menny és föld között.^[13]

Az Anonymus krisztocentrikus felfogása és a keresztény kultúrkörbe főként Euszebiosz munkássága által áthagyományozott poszt-hellenisztikus *nomosz empsüikhosz* királyideál közötti hasonlóság nyilvánvaló. Kantorowicz tanulmánya nyomán úgy gondolom, kielégítően bizonyított az is, hogy e mimétikus megközelítés az egyházatyákra gyakorolt hatása által legalább közvetetten eszmei forrásul szolgált a középkorban elterjedt krisztocentrikus királyideál számára.^[14] Anélkül, hogy e poszt-hellenisztikus királyideál eszmetörténetének áttekintésében mélyebben elmerülnénk, az általánosság szintjén megállapíthatjuk, hogy e neoplatonikus filozófiai hagyományhoz tartozó ránk maradt források az uralkodót, a fenti analógiára való tekintettel, megtestesült *nomoszként*, élő törvényként fogták fel. Ez a *nomosz*, amelynek földi képe a király, egyrészt maga a teremtető egy, a mennyei király (*ὡρανὸν βασιλεύς*), másrészt az örök törvény, amely az egész teremtetett világot, így a földi szférát is áthatja.^[15] A földi király feladata a közvetítés, az örök

[9] Canning, 1996, 4–5., 32.

[10] Platón: *Timaios*. 29a–b.

[11] Canning, 1996, 32.

[12] Az uralkodók mint földi *deusok* gondolatával, illetve a 49. és 81. zsoltárok patrisztikus exegézisével kapcsolatban lásd Kantorowicz, 1952, 259–267.

[13] Kantorowicz, 1997, 87–88.

[14] Kantorowicz, 1952, 267–277. Vö. „Est ergo, ut eum plerique diffiniunt, princeps potestas publica et in terris quaedam diuinae maiestatis imago. [...] Quod igitur princeps potest, ita a Deo est, ut potestas a Domino non recedat, sed ea utitur per subpositam manum, in omnibus doctrinam faciens clementiae aut iustitiae suae.” (John of Salisbury: *Policraticus*. IV, 1, 513d–514a. Webb, 1909, 235–236.); „Unde ad denotandum nobis preeminenciam honoris et reverencie regibus inpendendam singulariter dicitur *Regem honorificate*. Rex enim est dei vicarius quem proximo dictum est esse timendum, ideo necesse est sibi servari honorificenciam in eius vicario, et per consequens, non obstante quod sit frater noster, differenter ab aliis fratribus honorari.” (John Wyclif: *De officio Regis*. Cap. 1. Pollard – Sayle, 1887, 4.) „Et hinc dicit Augustinus quod rex habet ymaginem dei sed episcopus ymaginem Cristi, propter ministerium indubie. Nec est fingendum ministerium huius difference verborum nisi quod rex gerit ymaginem deitatis Cristi, sicut episcopus ymaginem sue humanitatis.” (Uo. 13.)

[15] „[Az isten pedig] saját magát mutatja fel, mint utánczésra érdemes példát, és így törekvést ébreszt mindazokban, akik a hasonló természetből részesülnek. Márpedig Ő jó, és ez az egyetlen könnyű tevékenység, amit végez. A többiek pedig azért hogy utánozzák, úgy végeznek mindent, hogy felülmúlják önmagukat. Az hasonulás pedig önmagában elégséges mindegyikük számára.” (Ekphantosz: *A királyságról*. fr. 3. Stob.4.7.65. A magyar fordítás forrása: Bugár, 2005, 328.)

törvény feltárása és e normatív minta alkalmazása a poliszban.^[16] Mindezt pedig az teszi lehetővé, hogy az ideális uralkodó lelke (*διάθεσις τᾶς ψυχᾶς*)^[17] harmóniában áll az isteni *nomosszal*, s éppen ettől lesz kormányzata törvényes, azaz *nomimosz*.^[18]

Eszmetörténeti jelentőségüket tekintve, e poszt-hellenisztikus politikai filozófia ismereteinket meghatározó forrásaiként az ún. pszeudo-püthagoreus töredékeket, illetve Alexandriai Philón (c. Kr.e. 25 – c. Kr.u. 45) egyes műveit kell kiemelnünk. Az előbbieket keletkezési idejét jóval az eredeti püthagoreus közösség felbomlása utáni időszakra, a késő hellenisztikus és korai császárkorra, vagyis a Kr.e. 1 és Kr.u. 2 század közé tehetjük.^[19] Noha ezek a traktátusok alapjaikban platonikus gondolatokat tartalmaztak, szerzőik a nagyobb autoritás biztosítása céljából mégis igyekeztek azt a látszatot kelteni, hogy e művek valójában olyan korai püthagoreus szerzők tollából származtak, mint Ekphantosz vagy Diótozenész.^[20] Ennek oka nyilvánvalóan az a szilárd meggyőződés, mely szerint a platóni és a püthagoreus hagyományok között lényegi kontinuitás áll fenn.^[21]

E traktátusokra jellemző egyrészt az, hogy a kozmikus harmóniát egyfajta geometriai arányosságban vélik felfedezni, másrészt pedig az uralkodó isteni ábrázolásának gondolata. Ez utóbbi, püthagoreus tétel értelmében a király egyfajta köztes szubsztanciát képez, amely félúton helyezkedik el az isteni és emberi kategóriák között. Habár földi valójában a király sem különbözik a többi embertől, lélekben mégis inkább az isteni szférához áll közel. Tökéletes erényessége által elkülönül valamennyi embertől, olyannyira hasonul az isteni *nomoszhoz*, hogy e harmonikus kapcsolat eredményeként képessé válik az isteni minta szemlélésére és az örök törvény feltárására.^[22] Egyedül ő képes tehát kapcsolatot teremteni a transzcendens isteni és az evilági szférák között, s az ő erényes cselekedetei révén válnak az isteni erények a többi ember számára is mintává.^[23]

Részben e pszeudo-püthagoreus töredékek hatására ugyanez a mimétikus filozófiai hagyomány jelenik meg Alexandriai Philón írásaiban is,^[24] nála azonban a

[16] „A mi földi királyunk pedig hogy ne lenne hasonlóképpen önmagának elégséges? Ha hasonlítani akarja magát, akkor a legerősebbhöz hasonlíthatja, s ha bárkit magához mérni próbál, olyan lesz, mint isten.” (Ekphantosz: *A királyságról*. fr. 3. Stob.4.7.65.)

[17] Diótozenész: *A királyságról*. fr. 2. Stob.4.7.62.

[18] Balot, 2006, 274–275. Vö. Vogt, 2008, 161–163.

[19] Centrone, 2014, 319–320.; Centrone, 2008, 567–568. Ezzel szemben Holger Thesleff jóval korábbra, a Kr. e. 3. század datálja a püthagoreus pszeudepigrapha keletkezési idejét, ugyanakkor a sztoikus hatás ellen felhozott érvei nem nevezhetők túl meggyőzőnek. (Thesleff, 1961, 56–57., 99.)

[20] Huffman, 2014, 316.

[21] Kétségtől nehéz, ha nem lehetetlen, éles határvonalat húzni a püthagoreus és sajátosan platóni tételek közé. A platóni eszmerendszerben köztudottan meghatározó módon jelen voltak püthagoreus gondolatok, melyre, hogy csak egy példát nevesítsünk, ékes bizonyítékul szolgál a *Timaios* dialógusban Timaios alakja, akit Platón mint egy Kr.e. 5. századi püthagoreust fest meg, aki szinte kizárólag bevett püthagoreus tételeket ad elő a dialógusban. (Taylor, 1960, 436–437., 447–449.)

[22] Ekphantosz: *A királyságról*. fr. 2. Stob.4.7.64. Vö. Huffman, 2014, 334.; Centrone, 2008, 572.

[23] Diótozenész: *A királyságról*. fr. 2. Stob.4.7.62. Vö. Huffman, 2014, 334–335.; Kantorowicz, 1952, 268–270.

[24] Goodenough, 1938, 90.

phüszisz-mimészisz distinkció sokkalta kategorikusabb. Maga a distinkció nyilvánvalóan a platóni realizmusban gyökeredzik és meghatározó módon jelen van a pseudo-püthagoreus traktátusokban, mégis, a püthagoreus hatásnak köszönhetően, azt láthatjuk, hogy az uralkodó a *mimészisz* által egyfajta magasabb, a többi emberhez képest megkülönböztetett természetre tesz szert.^[25] Philón judaizmusával összeegyeztethetetlen lett volna az uralkodó efféle istenítése, éppen ezért nála a megkülönböztetett méltóság nem az uralkodó személyes kvalitásán – kitűnő erényességén –, hanem hivatalán alapul.^[26] Éppen ezért Philón számára az uralkodó csak hivatalánál fogva tekinthető *theos*nak, vagyis csak annyiban, amennyiben kormányzata harmóniában áll az isteni logosszal és ennyiben a lehető legtökéletesebb mértékben *nomimosz*. E különbségre jól rávilágít Philón Caligulával szemben megfogalmazott kritikája is,^[27] ugyanakkor nem szabad megfeledkezünk arról, hogy Philón archetipikus királya, Mózes már-már isteni magaslatokba emelve, bizonyos tekintetben mégis megközelíti az isteni természetet.^[28]

Philón eszmetörténeti jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni, vizsgálódásunk szempontjából sokkal fontosabb azonban, hogy a fenti neoplatonikus gondolatok miként hagyományozódtak át az ókeresztény egyházatyák írásain keresztül a keresztény politikai filozófiába. E folyamatban Kaiszareiai Euszebiosz (c. 260–340) munkásságának kétség kívül kitüntetett figyelmet kell szentelnünk. Az ő közvetítésének köszönhető, hogy a fenti mimetikus hagyomány újraértelmezve, keresztény köntösbe bújtatva megjelenhetett a keresztény politikai gondolkodásban.^[29] Ugyanakkor a tradíció szempontjából kulcsfontosságú *phüszisz-mimészisz* distinkció először korántsem politikai, hanem krisztológiai problémaként tűnt fel a patrisztikus irodalomban, az Atya és a Fiú viszonyának értelmezése kapcsán.^[30] Az alexandriai egyházatyák között kialakult krisztológiai nézet szerint, a Fiú isteni mivolta az Atyától származtatott, de nem úgy, mint a hellenisztikus királyok istensége, mely a *mimésziszen* alapult, mivel a Fiú természeténél fogva, lényegileg azonos az Atyával;^[31] Órigenész szavaival: „a láthatatlan Isten láthatatlan képe”.^[32] Euszebiosz gondolatvilágának megértéséhez elengedhetetlen e krisztológiai pozíció mélyebb értelmének feltárása.

Szemben a neopüthagoreus szerzőkkel, Euszebiosz számára, érthető módon, az ideális uralkodó nem lehet megtestesült logosz, hiszen e kategória azt a politeista következtetést implikálná, hogy az uralkodó részben osztozik Isten transzcendens természetében, s ezáltal képes közvetíteni a földi és a mennyi szférák

[25] Kantorowicz, 1952, 268–270. Vö. Szhthenidász: *A királyságról*. Stob.4.7.63.

[26] Goodenough, 1938, 99–100.; Oakley, 2006, 70–71.

[27] Alexandriai Philón: *Legatio ad Gaium*, 118.

[28] Alexandriai Philón: *De vita Mosis*. I, 158. Vö. Goodenough, 1962, 148.

[29] Vö. Baynes, 1974.

[30] Kantorowicz, 1952, 274–276.

[31] Uo.

[32] Órigenész: *De principiis*. II, 6.

között.^[33] Jól látható, hogy e két szféra közötti különbség, a közös platonikus premisszák következtében Euszebiosznál is kategorikus, s így az a fajta közvetítés, mely által megismerhetővé válik Isten, továbbra is központi fontosságú eleme politikai filozófiájának, akárcsak a hellenisztikus és poszt-hellenisztikus hagyományban. A két megközelítés közötti lényegi különbség abban áll, hogy míg a neopüthagoreusoknál az uralkodó, addig Euszebiosznál a megtestesült Ige tölti be e funkciót. Egyedül a Logosz képes az evilági és a transzcendens között közvetíteni, hiszen egyedül neki van kapcsolata mindkét szférával.^[34]

Euszebiosz számára az ideális uralkodó, Constantinus közvetítői szerepe kizárólag Krisztus médiumán keresztül, a vele való viszonyában értelmezhető. Számára Constantinus tehát nem megtestesült logosz, hanem a Logosz barátja, az Ige értelmezője, akinek kitüntetett szerep jut az emberiség üdvtörténetében,^[35] lévén Euszebiosz és a lukácsi tradíció szerint szoros összefüggés tetelezhető az Ige megtestesülése és a császári kormányzat színre lépése között.^[36] Ez az üdvtörténeti jelentőség Constantinus közvetítői szerepében nyilvánul meg, vagyis abban, hogy a keresztény császár az Ige terjesztése által egyfajta folytatója és kiteljesítője Krisztus megváltói tevékenységének.^[37] Az ő kormányzata által, mely a mennyei kormányzat *mimészi*se, már itt a földön arra készíti a Logosz az emberiséget, hogy majdan a meghívásnak eleget téve beléphessenek az Ő országába.^[38]

Constantinus közvetítői szerepét tehát az teszi lehetővé, hogy ő a Logosz barátja, aki a lehető legtökéletesebben hordozza magában a Logosz képét,^[39] s ennek tekintetében valamennyi embertől különb. Maga az istenképiség természetesen minden ember sajátja, hiszen egyedül ezen királyi természet által vagyunk képesek uralkodni és engedelmeskedni.^[40] Ez az istenképiség teszi tehát lehetővé az ember számára, hogy felismerje Isten mennyei atyaságát, s a mennyei Atya elfogadása által reménye legyen az Ő országában.^[41] Constantinus megkülönböztetett méltósága azzal magyarázható, hogy benne a Logosz képe oly elevenen és élénken van jelen, olyannyira áthatja egész lényét, hogy úgy tűnik, benne helyreállt a Logosz eredeti, bűnbeesés előtti képe, s tökéletes erényessége által már itt a földön is egyfajta tükörképe az isteni erényeknek.^[42]

Habár az euszebioszi és a neopüthagoreus hagyományok közötti hasonlóság nyilvánvaló, mégis a két megközelítés közötti különbség nagyon is lényegi: míg a neopüthagoreusoknál az uralkodó isteni közvetítői szerepét saját erényei által, jogszerű kormányzatával érhetette el, addig Euszebiosznál Constantinus megkü-

[33] Baynes, 1974, 170.

[34] Euszebiosz: *De laudibus Constantini*. [a továbbiakban: LC] XI, 12.; Robertson, 2007, 37.

[35] Oakley, 2006, 74.; Baynes, 1974, 170.

[36] Oakley, 2006, 63.; Young, 2008, 645.

[37] LC. XVI, 4.

[38] LC. I, 6.; Cranz, 1952, 54.

[39] LC. V, 1.

[40] LC. IV, 3.; Cranz, 1952, 51.

[41] LC. VI, 7. Vö. Farkas, 2005, 87–88.

[42] LC. V, 1; V, 4.; Cranz, 1952, 53.

lönböztetett méltóságát és ezzel összefüggésben kitűnő erényességét csakis Isten különös kegyelmének köszönhetette.^[43] Ez utóbbi lesz az a fogalmi keret, melyben az Anonymus *khristomimétész* királyideálja egyáltalán elgondolhatóvá válik.

Az, hogy Euszebiosz közvetlen forrásul szolgált volna a Normann Anonymus számára, szövegszerűen nem bizonyítható; az ellenben vitán felül áll, hogy a fent bemutatott euszebioszi szellemiséget különböző kánonjogi gyűjtemények és patrisztikus források útján ismerte. E források közül mindenképp ki kell emelnünk a patrisztikus zsoltár-exegézisek,^[44] Nazianzoszi Szent Gergely^[45] és Alexandriai Szent Kelemen műveinek, illetve VIII. János pápa 877-es ravennai beszédének jelentőségét, melyek szövegszerűen megjelennek a Normann Anonymus traktátusaiban.^[46] A nevesített, illetve számos egyéb, sok esetben explicite is idézett patrisztikus forrás ismerete azonban korántsem tekinthető meglepőnek, ha elfogadjuk, hogy a *Tractatus Eboracenses* néven elhíresült, a Normann Anonymus harmincöt traktátusát felölelő kódex^[47] valójában Normandiából származik, s keletkezési ideje nagyjából a XI–XII. század fordulójára, Guillaume Bonne-Âme (1079–1110) érsekségének idejére tehető. Ebben az esetben ugyanis jó okunk van azt feltételezni, hogy az Anonymus ismerhette – akár mint tanítvány – a későbbi canterbury-i érseket, Lanfranc-t, ami megmagyarázná az antik források, s különösen a kánonjogi gyűjtemények kiterjedt ismeretét, továbbá Chartes-i Szent Ivo vélt hatását is.^[48]

A kódex egységét illetően megoszlanak a vélemények a szakirodalomban,^[49] mégis, nagyon valószínűnek látszik, hogy egyetlen szerző alkotásáról van szó. A harmincöt traktátusban az Anonymus a legkülönbözőbb teológiai és politikai témákkal foglalkozik, mindazonáltal valamennyi szövegből sugárzik a gregoriánus reformmal és a pápai primátussal szembeni averzió, ami egyfajta konceptuális egységet biztosít a kódex számára. E traktátusok közül az uralkodói *khristomimészis* tételére való tekintettel kiváltképp a *De consecratione*

[43] LC. VI, 21.; Vö. Kantorowicz, 1952, 276–277.

[44] Kantorowicz, 1952, 260–262. Órigenész hatása egészen nyilvánvaló.

[45] Vö. Reynolds, 1970, 130.

[46] Eckhardt, 1967, 295–311.

[47] Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, CCCC MS 415. A traktátusok számozásával kapcsolatban M. R. James felosztását vettem alapul, lásd James, 1912, 304–306.

[48] Reynolds, 1970, 125–128., vö. Canning, 1996, 106.

[49] Karl Pellens szerint a kódex eredetileg a 204. fólión ért véget, és eredeti célját tekintve tankönyvnek készült. A 205. fólión kezdődő második részt később kapcsolták az eredeti szövegtörzshöz, amit egyrészt az ez utóbbihoz használt rosszabb minőségű pergamen, valamint az igazol, hogy az első rész a J 24a traktátussal ér véget, majd a második rész a J 24b traktátussal kezdődik, ami a *prae-fatiótól* eltekintve nagyjából szó szerint megegyezik a J 24a-val. (Pellens, 1965, 155–165.) Ezzel szemben Ruth Nineham szerint konceptuális egység figyelhető meg a Pellens által első és második résznek titulált egység között; mindazonáltal megfigyelhető, hogy a J 24a traktátus (MS fol. 143–203) némileg külön áll a mű többi részétől, így Nineham nem tartja kizártnak, hogy e résznek valamikor önálló élete lehetett. (Nineham, 1967, 302–309.)

pontificum et regum^[50] és a *De Romano pontifice*^[51] érdemel kitüntetett figyelmet.

Az előbbi traktátusban az Anonymus részletesen foglalkozik a királyi hivatal liturgikus jelentőségével, a királyok specifikus istenképiségeivel, valamint a gregoriánus reform fő kérdéseivel: a pápai primátussal és a világi investitúrával. Itt, a Kantorowicz által bemutatott patrisztikus örökségnek köszönhetően, az Anonymus is elfogadja kiindulópontként egyrészt, hogy szükség van egyfajta közvetítésre a transzcendens és az evilági között, mely közvetítés kizárólag a Krisztus-kapcsolat által történhet; másrészt, hogy a püspökök (*sacerdotes*) és királyok (*reges*) egyfajta köztes szubsztanciát képezve pontosan ebbe a közvetítői viszonyba lépnek be azáltal, hogy Krisztushoz hasonlónvá válva, Krisztus földi helytartóiként megteremtik a kapcsolatot az evilági és az isteni között.^[52] A királyok és püspökök tehát liturgikus közvetítői az isteni akaratnak, de nem saját természetük és erényeik által, hanem pusztán Isten kegyelmi adományának köszönhetően (*per gratiam*).

Az Anonymus következőképpen nagy jelentőséget tulajdonít a *geminatio* gondolatának, vagyis annak, hogy a szent olajjal való felkenés által a király és a püspök Krisztus alakját ölti és az Úr felkentjévé válik,^[53] amitől képesek lesznek betölteni a közvetítői szerepet. Mint írja, e liturgikus aktus által az Úr felkentjébe az Ő lelke lép és megistenül, ami által Krisztushoz hasonlónvá, és e kegyelemtől más emberré válik.^[54] E kegyelmi adomány által felöltött másik személyiség persze nem szorítja ki a közös emberi természetet, hanem csak kiegészíti és tökéletesíti azt. Egyedül így, e *geminatio*val biztosítható ugyanis, hogy az Úr felkentje valóban hasonlónvá váljon Krisztushoz és ezáltal képessé legyen liturgikus szerepének betöltésére.^[55]

E *geminatio* gondolata és az uralkodók specifikus Krisztus-képisége nyilván csak az Anonymus krisztológiai alapállásának fényében értelmezhető. A khalkédóni zsinaton elfogadott hitvallással összhangban,^[56] a Normann Anonymus is vallja, hogy Krisztusban tökéletesen és elválaszthatatlanul egyesül az isteni és az emberi természet, illetve, hogy e két természet közül az isteni az egylényegűség forrása; a Fiú ezen isteni természet által egyenlő az Atyával.^[57]

[50] CCCC MS 415. J 24a, MS fol. 143–204.

[51] CCCC MS 415. J 28, MS fol. 265–278.

[52] „Ideo igitur consecrantur sacerdotes et reges et sanctificantur, ut nullis negotiis uel actibus, qui ad Deum minime pertinent, occupentur, sed sancti sint, id est: extra terram et extra mundum segregati, inter Deum et populum mediatores effecti, et in celis conuersentur et in terris subditos moderentur.” (J 24a, MS fol. 156.; vö. Kantorowicz, 1997, 88.)

[53] „[...] et induendo Dominum nostrum Iesum Christum fit et ipse christus Domini.” (J 24a, MS fol. 157.)

[54] „Ad ipsam quippe unctionem et diuinam benedictionem insiliebant in eos Spiritus Domini et uirtus deificans, per quam Christi figura fierent et imago, et quę mutaret eos in uiros alios, ita, ut uterque in persona sua esset alius uir, et alius in spiritu et uirtute.” (J 24a, MS fol. 143.)

[55] „In una [persona] quippe erat naturaliter indiuiduus homo, in altera per gratiam Christus, id est: Deus-homo.” (J 24a, MS fol. 143.)

[56] Az ötödik ülés (451. október 22.) eseményeinek részletes leírását lásd Price – Gaddis, 2005, 183–205.

[57] J 24a, MS fol. 146.

E két természetet az Anonymus összekapcsolja a Krisztusban megtestesült két méltósággal, a főpapi és a királyi hivatallal. Mint írja:

„Christus enim, Deus et homo, uerus et summus est rex et sacerdos. Rex est, sed ex eternitate diuinitatis, non factus, non creatus, non inferior uel diuersus a Patre, sed equalis et unus cum Patre. Sacerdos uero est ex assumptione humanitatis, factus *secundum ordinem Melchisedech*, et creatus, et ideo minor Patre.”^[58]

E tétel központi jelentőségű, hiszen ezáltal, talán nem túl meglepő módon, azt a következtetést vonja le az Anonymus, hogy a királyok és püspökök nem ugyanúgy öltik magukra Krisztus képét, hanem megfelelően, a püspök Krisztus emberi természetét képviselve főpapi hivatalt, míg a király isteni természetét öltve, királyi hivatalt.^[59] Mindebből pedig az következik, hogy amiképpen Krisztusban is nagyobb és magasabb királyi hatalom, épp úgy az Ő földi helytartói között is primátusa kell, hogy legyen a királynak a klérussal szemben.^[60]

Ily módon, habár a képviselt krisztusi természet alapján az Anonymus valóban különbséget tesz a püspök és a király között, a püspököt a megtestesült földi Krisztussal, míg a királyt a megdicsőült, mennyben uralkodó Krisztussal azonosítva,^[61] azonban nyilván Krisztus emberi természetének felöltése által is megvalósul a *geminatio*, s a püspök is *khrisztomimétésszé* lesz. E *khrisztomimészis* ugyanis az Anonymus számára magában a *geminatio*-ban rejlik, abban, hogy a felkenés által az Úr felkentje lélekben eggyé válik Istennel^[62] és ezáltal maga is megistenül.

„[...] uir unctus oleo sancto et diuina benedictione sanctificatus mutetur in uirum alium – id est: in christum Domini – et habeat in se Spiritum Dei et uirtutem, sine quibus christus esse non potest, et cum quibus non potest non esse christus [...]”

E lélekben való azonosulás által nyerik el az Úr felkentjei azon krisztusi természetet, amely megkülönbözteti őket a többi embertől, hiszen Krisztus befogadása által maguk is földi istenekké (*diu*), azaz *khrisztomimétészekké* lesznek. Maga a *geminatio* az tehát, ami ontológiai azonosságot keletkeztet Krisztus és a földi

[58] J 24a, MS fol. 149.

[59] „Vnde et uterque in spiritu et christus et deus est, et in officio figura et imago Christi et Dei est: sacerdos Sacerdotis, rex Regis; sacerdos inferioris officii et nature – id est: humanitatis – rex superioris – id est: diuinitatis.” (J 24a, MS fol. 148.)

[60] J 24a, MS fol. 149. Vö. a J 24b traktátus *praefatiója* fol. 205.

[61] J 24a, MS fol. 146.

[62] „Post unctionem uero insiliuit in eum [Saul] Spiritus Domini, et propheta factus est, et mutatus est in uirum alium, ut etiam sacerdotali ritu immolaret hostias pacificas. Et inmutauit ei Dominus cor aliud, ut ueritate cordis esset christus Domini [...]” (J 24a, MS fol. 144.)

krisztusok között.^[63] Erről az azonosulásról írva az Anonymus kifejezetten is nyomatékositja, hogy a felkenés által a *khristomimétész* nem csak névben, hanem lényegileg is hasonlónak válik Krisztushoz,^[64] vagyis valóban létrejön az ontológiai azonosság a *geminata persona* és Krisztus között. Az egyedüli, azonban nagyon is lényeges különbség Krisztus és földi közvetítői között, hogy míg Krisztusban az emberi és az isteni természet természeténél fogva (*per naturam*) elválaszthatatlanul összekapcsolódik, és így, isteni természete által egy az Atyával, addig a földi krisztusok ezen isteni lényeket csak kegyelmi adományként (*per gratiam*) kapják.^[65]

Mindebből egyenesen következik, hogy lévén a *Deus per naturam* és a *dii per gratiam* közötti különbség nem ontológiai, következésképpen a *geminatio*val elnyert *deificatio*nak köszönhetően a földi krisztusok is a kegyelem által egészében hasonlónak válnak a mennyei Krisztushoz, s cselekvéseikben többé már nem az ember, hanem Isten van jelen.^[66] Mi több, egyedül e földi krisztusok közvetítése teszi lehetővé az Anonymus szerint az isteni jelenlétet a földön; ez a fajta uralkodói közvetítés tehát kulcsfontosságú eszmerendszerében.

„Sunt enim et ipsi unum cum Deo et Christo eius, sunt et dii et christi per adoptionis spiritum, et in eis etiam loquitur Christus et Spiritus Sanctus, et in eis uices suas perficit et operatur. In eis sacrificat et regnat et regit populum suum.”^[67]

Más megfogalmazásban, a király az azonos lelkiület által nemcsak, hogy Isten eszközévé, hanem társuralkodóvá, *szünthronosszá* válik,^[68] kinek hatalma azonos Isten hatalmával,^[69] de csak annyiban, amennyiben valóban lélekben egy az Istennel.^[70] E *rex conregnat Christo* tétel igazságát az Anonymus egyrészt a patrisztikus forrásokra, egészen konkrétan Nazianzoszi Szent Gergelyre hivatkozva,^[71] másrészt Lukács evangéliumának exegézisével próbálja igazolni. Ez

[63] Kantorowicz, 1997, 59.

[64] „Habet itaque rex et sacerdos communem olei sancti unctionem et sanctificationis spiritum et benedictionis uirtutem et Dei et Christi commune nomen et rem communem, cui merito debetur hoc nomen. Nam nisi rem haberent, falso designarentur hoc nomine.” (J 24a, MS fol. 145.; vö. Kantorowicz, 1952, 255.)

[65] „Sed hanc ueraciter habent et huius participes existunt, non tamen per naturam, sed per gratiam. Quia solus Christus, filius Dei et filius hominis, hoc habet et per gratiam et per naturam.” (J 24a, MS fol. 145.; vö. Kantorowicz, 1952, 267.)

[66] J 24a, MS fol. 145., 150.

[67] J 24a, MS fol. 148.

[68] Kantorowicz, 1952, 257.

[69] „Potestas enim regis potestas Dei est, Dei quidem est per naturam, regis per gratiam.” (J 24a, MS fol. 150.)

[70] J 24a, MS fol. 148.

[71] „Rex enim Christo conregnat, sicut beatus Gregorius Nazanzenus episcopus imperatori suo locutus est dicens: *Christo conregnas, immo in Christi regno, quæ sunt humana, dispensas.*” (J 28, MS fol. 276.; vö. Reynolds, 1970, 130.)

utóbbi kapcsán, a Lk 1, 32 passzust értelmezve^[72] arra a következtetésre jut, hogy az Írás szerint sincs lényegi különbség a király és Krisztus hatalma között. Mint írja:

„Quibus uerbis ostenditur, quod unum solium et una sedes est et unum regnum Christi et Daud. Vnde et in spiritu unus est Christus et Daud, et una potestas, una gloria, una dignitas Christi et Daud.”^[73]

Az, hogy a két hatalom közötti lényegazonosság mennyire alapvető az Anonymus számára, véleményem szerint, igazából csak a királyi hatalom liturgikus jelentőségére való tekintettel érthető meg igazán. Számára a király a *deificatio* által valóban Krisztussá és így szent közvetítővé, *khrisztomimétésszé* lesz, hogy benne újra megjelenjen és mindenki számára láthatóvá váljon Krisztus szent áldozata, „quod totum significatum est per carnale sacrificium”.^[74] Az Anonymus tehát a gregoriánus reform téziseivel egyértelműen szembe helyezkedve a királyi hatalom szentségi jellege és a királyi hivatal klerikális minősége mellett tör lándzsát,^[75] amiből azonban nem következik, hogy a királyra úgy tekintene, mint Krisztus *par excellence* földi vikáriusára, aki egyedüli *khrisztomimétésszé*ként közvetít Krisztus és a politikai közösség között. Épp ellenkezőleg, számára, mint kifejtettük, a király csak Krisztus isteni természetét és így mennyei királyságát képviseli, emberi természetét és papságát nem. Márpedig ahhoz, hogy a politikai közösség valóban teljes kapcsolatba kerüljön Krisztussal, s így ténylegesen és egészében megvalósuljon a krisztusi jelenlét, elengedhetetlen, hogy mindkét krisztusi *dignitas* képviselve legyen itt a földön.^[76]

Következésképpen a *regnum* és *sacerdotium* viszonyával kapcsolatban az Anonymus alapállása annyiban dualista, hogy az egyházi és világi hatalmat a földön különválasztja, s egymás mellett tételezi, de emellett fenntartja, hogy a Krisztusban való egység miatt a két hatalom különállása nyilván csak a *khrisztomimétések*ben valóságos és szükséges, amellett, hogy ez is csak egy sajátos hierarchián belül értelmezhető. Pontosan ez utóbbi királyi szupremáciára való tekintettel, az Anonymus felhívja a figyelmet arra, hogy még az ő esetükben is szemlátomást egyazon hatalom különböző megjelenési formáiról van szó, hiszen mindketten *khrisztomimétésszé*ként az egy Krisztussal való kapcsolatot aktualizálják a politikai közösségben. Mint írja, a király a lélekben való azonosulás által, *sacrificium iustitiaeként* maga az élő spirituális áldozat, mely lehetővé teszi, hogy a klérus a liturgikus keretek között láthatóan is áldozzon.^[77]

[72] „[...] Az Úr Isten neki adja atyjának, Dávidnak trónját”

[73] J 24a, MS fol. 147.

[74] J 24a, MS fol. 146.

[75] J 24a, MS fol. 164a.

[76] J 24a, MS fol. 143., 152.

[77] Kantorowicz, 1997, 117.

„Et si uerum fateri uolumus: et rex sacerdos et sacerdos rex, in hoc quod christus Domini est, iure potest appellari. Nam et sacerdotis est in Spiritu Christi regere populum, et regis est sacrificare et immolare in spiritu. Ipsius etenim est exhibere se ipsum hostiam uiuam, hostiam sanctam, hostiam Deo placentem, et immolare Deo *sacrificium laudis, sacrificium iusticie*, sacrificium spiritus contribulati, quod totum significatum est per carnale sacrificium, quod sacerdos offerebat iuxta ritum uisibilem sacramenti.”^[78]

Egyfelől tehát azt láthatjuk, hogy az Anonymusnál a világi és egyházi hatalom kiegészíti egymást, együtt képesek biztosítani a krisztusi jelenlétet;^[79] másrészt mégis egyfajta hangsúlyeltolódást tapasztalhatunk a *regnum* javára, ami szerinte a két hatalom eltérő céljával magyarázható. Míg Krisztus királyi hatalmánál fogva alkotta és kormányozza a világot, addig papságának egyedüli célja a bűnök megbocsátása volt, mely cél pusztán instrumentális az isteni meghívás szerinti végső cél tekintetében.^[80] Éppen ezért az Anonymus úgy gondolja, hogy a királyi hatalom primátusa nem csak saját specifikus terrénúrára, a politikai kormányzatra, hanem magára az egyházkormányzatra is ki kell, hogy terjedjen. Számára a király nem csak *christus*, hanem *Christus ostium* is,^[81] amiből egyenest következik, hogy a pasztorális tevékenység, vagyis az egyházkormányzat felügyeletében is legfőbb megismerési forrása az isteni akaratnak.^[82] E tétel bizonyítása kapcsán egy ponton egészen addig megy, hogy kijelentse: „Rex enim principaliter sequitur Christum, id est: ex eius uice et imitatione, episcopi uero, etsi secuntur Christum, hoc tamen faciunt interposita uice et imitatione apostolorum.”^[83]

A Normann Anonymus eszmerendszerében tehát egyfajta különös kettősséget tapasztalhatunk, hiszen egyrészt azt láthatjuk, hogy a *geminatio* folytán mind a király, mind a püspök *deus terrenussá* és ily módon *krisztomimétésszé*, azaz az isteni akarat szent közvetítőjévé válik; másfelől azonban azt is észre kell vennünk,

[78] J 24a, MS fol. 145–146.

[79] „Nam aliud erat in parte sacramentum regis, aliud sacerdotis.” (J 24a, MS fol. 146.)

[80] „Qui etiam secundum quod rex est, creauit omnia, regit omnia, et homines simul gubernans et angelos saluat; secundum uero quod sacerdos est, homines tantum redemit, ut secum regnare faciat. Hęc enim est tota intentio, qua sacerdos factus est. Et se ipsum obtulit in sacrificium, ut homines regni sui et potestatis regię faceret esse participes.” (J 24a, MS fol. 149.)

[81] Jn 10, 7; „Ac per hoc denique, dum per reges intrant in ouile ouium – id est: in potestatem regiminis – per hostium – id est: per Christum – intrant et pastores sunt ouium. Rex enim per potestatem christus est, et Christus hostium.” (J 24a, MS fol. 176–177.) E gondolatot érdemes összevetni a Normann Anonymus és kortársa, Chartes-i Szent Ivo *ostarius*-i méltóságról frott tételeivel. „Et hoc priusquam ingrederetur in templum et eiceret uendentes et ementes de templo, ubi primum fontus est hostiarii officio.” CCCC MS 415. J 19 ‘*Christus factus est sacerdos, diaconus, subdia(co)nus*’, MS fol. 118. „Unde et ipse ostarius praetaxatus dicit: Ego sum ostium: per me si quis introierit, ingredietur et egredietur [...]” (Chartres-i Szent Ivo: *De excellentia sacrorum ordinum, et de uita ordinandorum*. PL CLXII., 263a–b.)

[82] J 24a, MS fol. 159., 164a.

[83] J 24a, MS fol. 158.

hogy valójában e *khrisztomimészisznak* csak a király esetében tulajdonít gyakorlati jelentőséget. Ennek magyarázata, mint láttuk, a királyi hatalom specifikus céljában, örökkévalóságában (*in eternum et ultra*)^[84] és a transzcendensre való irányultságában keresendő. Ez utóbbi, királyi hatalom leírásával kapcsolatban, úgy gondolom, hogy kielégítően bizonyítást nyert, hogy az Anonymus szemléletét az Eusebiosznál bemutatott kategóriákat megfelelően alkalmazva, a poszt-hellenisztikus és patrisztikus szerzőknél bemutatott *nomosz empszükhosz* királyideál fogalmi keretében gondolkodik. Ennek a patrisztikus hatásnak persze eszmetörténeti szempontból akkor kell valódi jelentőséget tulajdonítanunk, ha igazolást nyer, hogy az Anonymus személyében a Karoling-eszmeiség konzervatív teoretikusát és nem egy intellektuális értelemben elszigetelt royalista szerzőt kell tisztelnünk. Amennyiben tehát igaza van Ruth Ninehamnak abban, hogy a vizsgálódásunk szempontjából kulcsfontosságú *De consecratione pontificum et regum* valóban az egyetemi oktatásban használt tankönyvnek készült,^[85] akkor eszmetörténeti szempontból mindenképp érdemes megvizsgálni, hogy a későbbi angolszász teokratikus igazolások mennyiben meríthettek forrásul a *nomosz empszükhosz* királyideál szellemi hagyományából, vagy akár a Normann Anonymus traktátusaiból.

IRODALOM

- A Normann Anonymus: J 19 '*Christus factus est sacerdos, diaconus, subdia(co)nus*', MS fol. 118–119. In: Cambridge, Corpus Christi College, Parker Library, MS 415.
- A Normann Anonymus: J 24a '*De consecratione pontificum et regum*', MS fol. 143–204. In: CCCC MS 415.
- A Normann Anonymus: J 28 '*De Romano pontifice*', MS fol. 265–278. In: CCCC MS 415.
- Balot, Ryan K. (2006): *Greek Political Thought*. Blackwell, Malden, MA.
- Baynes, Normann H. (1974): Eusebius and the Christian Empire. In: Normann H. Baynes (szerk.): *Byzantine Studies and Other Essays*. Greenwood Press, Westport, Connecticut, 168–172.
- Bugár M. István (szerk.) (2005): *Kozmikus Teológia - Források a görög filozófiai istentan történetéhez a kezdetektől az első keresztény apologétáig*. Kairosz, Budapest.
- Canning, Joseph (1996): *A History of Medieval Political Thought: 300–1450*. Routledge, London.
- Centrone, Bruno (2008): Platonism and Pythagoreanism in the early empire. In: Christopher Rowe (szerk.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 559–584.
- Centrone, Bruno (2014): The pseudo-Pythagorean writings. In: Carl A. Huffman (szerk.): *A History of Pythagoreanism*. Cambridge University Press, Cambridge, 315–340.
- Cranz, F. Edward (1952): Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45. No. 1. 47–66.

[84] J 28, MS fol. 205.

[85] Nineham, 1967, 307.

- Eckhardt, Wilhelm A. (1967): Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, Band 23. 295–311.
- Farkas Zoltán (2005): *Teleios logos. Eusebius-tanulmányok*. Akadémiai, Budapest.
- Goodenough, Erwin R. (1938): *The Politics of Philo Judaeus*. Yale University Press, New Haven.
- Goodenough, Erwin R. (1962): *An Introduction to Philo Judaeus*. Basil Blackwell, Oxford. Reprint.
- James, Montague R. (1912): *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Corpus Christi College Cambridge*. II. kötet. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kantorowicz, Ernst H. (1952): Deus Per Naturam, Deus Per Gratiam: A Note on Mediaeval Political Theology. *The Harvard Theological Review*, Vol. 45. No. 4. 253–277.
- Kantorowicz, Ernst H. (1997): *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, Princeton, NJ. Reprint.
- Lovejoy, Arthur O. (1936): *The Great Chain of Being*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Nineham, Ruth (1967): K. Pellens' Edition of the Tracts of the Normann Anonymus. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, Vol. 4. No. 4. 302–309.
- Oakley, Francis (2006): *Kingship: The Politics of Enchantment*. Basil Blackwell, Malden, MA.
- Pellens, Karl (1965): The tracts of the Norman Anonymus: C.C.C.C. MS. 415. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, Vol. 4. No. 2. 155–165.
- Pollard, Alfred W. – Sayle, Charles (eds.) (1887): *Iohannis Wyclif Tractatus de officio regis*. Trübner, London.
- Price, Richard – Gaddis, Michael (eds.) (2005): *The Acts of the Council of Chalcedon*. II. kötet. Liverpool University Press, Liverpool.
- Reynolds, Roger E. (1970): The unidentified sources of the Norman Anonymous: C. C. C. MS. 415. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society*, Vol. 5. No. 2. 122–131.
- Robertson, Jon M. (2007): *Christ as Mediator – A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Macrellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*. Oxford University Press, Oxford.
- Taylor, Alfred E. (1960): *Plato – The man and his work*. Methuen, London. Reprint.
- Thesleff, Holger (1961): *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo Akademi, Åbo.
- Thiel, Andreas (ed.) (1868): *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*. I. kötet. Edward Peter, Braunsberg.
- Vogt, Katja Maria (2008): *Law, Reason, and the Cosmic City – Political Philosophy in the Early Stoa*. Oxford University Press, Oxford.
- Webb, Clemens C. I. (ed.) (1909): *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum. Libri VIII*. I. kötet. Clarendon, Oxford.
- Williams, George H. (2008): *The Norman Anonymous of 1100 A.D.: Towards the Identification and Evaluation of the So-Called Anonymous of York*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon. Reprint.
- Woody, Kennerly M. (1973): Marginalia on the Normann Anonymus. *The Harvard Theological Review*, Vol. 66. No. 2. 273–288.
- Young, Frances (2008): Christianity. In: Christopher Rowe (szerk.): *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge University Press, Cambridge, 635–660.